

## Ce que le politique dit de la violence

---

**N**OUÉ DANS L'APPARENCE et le semblant, susceptible de revêtir des formes multiples, le phénomène violent ne renvoie pas nécessairement à une réalité unique et homogène. Certes, il est toujours possible pour un sujet de ressentir une atteinte à sa liberté ou à sa capacité d'expression et d'épanouissement, comme s'il y avait une physique de l'être à laquelle il suffirait de se fier pour déterminer le caractère violent d'une relation ou d'une situation. Mais cette physique de l'être – sur laquelle s'appuie la psychanalyse pour assurer qu'une violence subie et non parlée viendra forcément au jour, ne serait-ce que sous la forme de symptômes, ne serait-ce qu'à la génération suivante – est toujours située et dépend en définitive de configurations historiques et sociales qui viennent la qualifier de manière telle que l'évaluation du phénomène premier peut changer du tout au tout. D'ailleurs, la plurivocité des acceptions de la violence et l'impossibilité d'une définition qui renverrait au genre commun et à la différence spécifique sont là pour confirmer l'inanité d'une saisie de l'essence du phénomène et l'indétermination d'une notion dont le sens dépend d'un contexte culturel, anthropologique et philosophique qui seul est susceptible d'en proposer des critères d'identification.

Il semble qu'il faille, pour en approcher l'intelligibilité, recourir à un critère nécessairement extérieur et antérieur au phénomène violent lui-même. La plupart des acceptions et des descriptions qui en sont données renvoient à la qualité et à l'intensité d'une force, qualité et intensité repérables à partir de son usage illégitime. Si l'on reconnaît la présence irréductible de la force dans les relations humaines,

la violence n'apparaît qu'avec la conjonction de l'intensité de la force et de son caractère illégitime. La violence ne peut ainsi être pensée que par rapport à des indices qui permettent de la caractériser comme excès. Dès lors, puisque les critères les plus fréquemment utilisés sont ceux de la naturalité et de la légitimité, on est conduit à penser qu'il y a une détermination mutuelle de la violence et de la politique telle que ce n'est finalement que dans l'étude de leurs rapports d'inclusion et d'exclusion que l'essence de l'une et de l'autre est susceptible d'apparaître.

On pense ici à la distinction que Kant apporte entre la notion de borne et celle de limite dans la deuxième section du Livre II de la *Critique de la raison pure* consacrée à la théorie transcendantale de la méthode. La borne désigne simplement l'étendue de la connaissance, la limite touche aux conditions mêmes de possibilité de la connaissance. On connaît *a posteriori* les bornes, on connaît *a priori* les limites. Ainsi comprise, la politique pourrait en quelque sorte constituer la borne de la violence tandis que la violence serait, dans l'autre sens, la limite de la politique, la condition même de sa pensée et de sa réalisation. À la manière d'Éric Weil, on pourrait dire qu'il est possible de saisir les rapports entre violence et politique mais qu'il est impossible de comprendre, dans ce cadre, la notion même de violence politique.

Toute la philosophie politique se présente comme une réflexion sur l'ordre juste, sur le critère qui permet de faire le départ entre la domination pure et simple et la contrainte légitime ; elle est, à certains égards, tout entière traversée par les rapports qui s'instituent et se déploient entre violence et politique. Comment déterminer le critère permettant de caractériser l'ordre juste et l'ordre injuste ? Comment apprécier les rapports entre violence et politique ? À quelles conceptions de l'humanité de l'homme et du socle de la socialité ces rapports renvoient-ils ? Deux figures se dessinent ici qui permettent de comprendre la configuration contemporaine que prennent les rapports entre violence et politique : le refoulement de la violence comme fondation de l'autorité ; la reconnaissance de la violence comme fondation de l'interaction. C'est à partir de ces deux figures qu'il est possible de comprendre ce que signifient, dans la pensée politique contemporaine, les rapports entre l'assomption ou le refus de la violence, d'une part, la définition du politique, d'autre part.

## Le refoulement de la violence comme fondation de l'autorité

Cette première configuration n'oppose pas les Anciens aux Modernes mais les réunit au contraire dans une même référence au droit naturel. Les Anciens et les Modernes fondent, on le sait, la socialité de l'homme sur l'idée de nature. Or le principe premier du droit naturel est de poser l'exclusion radicale entre la phénoménalité violente et la rationalité politique, la politique se définissant comme refoulement de la violence et assomption d'un pouvoir tout entier compris comme autorité.

Dans la conception aristotélicienne, le politique est ainsi nature et la violence contre nature. Selon les indications de la *Physique*, est violent l'acte qui contraint une chose ou un individu à une motion qui ne peut être conçue comme actualisant sa nature. Il ne peut exister de violence politique dans une conception qui fait de l'homme un animal politique.

On peut s'appuyer, pour le comprendre, sur la distinction entre immoral et amoral. L'immoral, c'est ce qui est contraire à la morale ; l'amoral, c'est ce qui ne ressortit pas à l'ordre de la morale ou ce qui vient avant la mise en place de la morale. De la même manière, la violence ne renvoie pas à l'impolitique, à ce qui vient contrarier l'ordre politique, mais plutôt à l'apolitique, c'est-à-dire à tout ce qui contraint les hommes, individuellement ou collectivement, à se comporter d'une manière incompatible avec cet être essentiellement et téléologiquement politique qui est le leur. La violence est ce qui est impensable à partir du moment où l'on a posé la naturalité essentielle du politique comme détermination de l'humanité de l'homme.

Le politique, en effet, n'est pas un élément second, surajouté à la société, mais sa dimension constitutive, et si la cité, posée comme le lieu d'actualisation de la raison, engage à la contrainte civile, celle-ci n'est pas violence puisqu'elle s'exerce entre égaux et tend à la réalisation de leur nature. Le politique n'est donc pas lié d'abord à la question du pouvoir mais à celle des conditions de possibilité d'une action raisonnable, celle-ci concernant les êtres parlant et agissant selon le *logos*. L'homme, ici, est moins conçu comme un être qui communique avec la voix que comme celui qui discute et délibère avec la parole, capable dès lors de penser le juste et l'injuste ; la justice reposant sur une physique, sur une reconnaissance des qualités objectives de l'être et de la valeur des choses, et non sur le jugement porté sur elles.

Si la configuration épistémologique et cosmologique du droit naturel moderne rompt évidemment, dans ses prémisses, avec celle du droit naturel classique, les rapports entre violence et politique ne sont pas appréciés de manière radicalement différente. La vision du monde qui sous-tend le droit naturel moderne est marquée par la destruction du cosmos et la géométrisation de l'espace. Destruction du monde conçu comme un tout fini et ordonné, dans lequel la structure spatiale incarnait une hiérarchie de valeurs et de perfection, et substitution à celui-ci d'un univers indéfini, sans hiérarchie, unifié seulement par l'identité des lois qui le régissent dans toutes ses parties. C'est le remplacement de la conception aristotélicienne de l'espace, ensemble différencié de lieux intramondains, par celle de l'espace de la géométrie euclidienne, extension homogène et nécessairement infinie d'une structure identique. D'où tout rejet par la pensée scientifique des considérations fondées sur les notions de valeur, de perfection et d'harmonie. D'où finalement le divorce entre les faits et les valeurs et la dévalorisation de l'être. On abandonne la recherche des causes et la reconnaissance des fins pour la découverte des lois, celles-ci ne désignant plus un principe de développement interne à un être mais décrivant le fonctionnement d'un mécanisme. Quant à l'homme, sa véritable nature, la pensée, l'oppose à une nature dont il se conçoit comme le maître et le possesseur.

On comprend que, dans ces conditions, le politique ne puisse plus reposer sur une commune mesure qui unifie la cité et que ce que les Anciens concevaient comme naturel devient pour les Modernes un problème et une énigme. Sans totalisation et finalisation premières, l'individu devient l'élément discret sur lequel va se fonder l'analyse de la société. La société n'est plus qu'une médiation entre soi et soi-même et il n'y a de bien que propre à chacun. Dans ce cadre, le jusnaturalisme inauguré par Grotius repose sur l'idée d'un ordre de rapports entre les hommes inaliénable et valant à l'encontre de tout droit positif. C'est bien l'idée d'une nature humaine fondée sur la raison qui emporte la rationalité du droit et la socialité est elle-même un principe juridique purement rationnel. La nature sociale n'est donc plus à proprement parler un donné à comprendre mais un concept posé au départ et dont on tire des conséquences.

Cela ne transforme pourtant pas fondamentalement les rapports entre violence et politique puisque la socialité est une tendance de l'individu comme tel, conduisant aux mêmes conclusions que la conception ancienne d'une nature politique, puissance universelle déterminant les hommes à une vie de cité. Et lorsque Hobbes rejette

l'idée d'une socialité naturelle de l'homme, ce n'est que pour mieux honorer encore l'intention constructiviste qui commandait l'hypothèse de Grotius. Mais, dépassant ce dernier sur l'effectivité d'une nature humaine au principe de tout droit, il fait régresser la construction en deçà de la distinction première d'Aristote entre pouvoir politique et pouvoir despotique. C'est cette position de Hobbes, d'après laquelle le souverain ne peut jamais commettre d'injustice envers le citoyen, qui apparaît intenable à Kant dans la mesure où le contrat hobbesien n'est pas une relation entre public et particulier, entre chaque citoyen et le souverain. Mais, en même temps, Kant refuse au citoyen le droit de résister et de désobéir au souverain. Car la désobéissance est impensable en ce que la finalité de la communauté politique n'est pas le bonheur, c'est-à-dire la satisfaction naturelle de tous les besoins de l'individu humain en qualité, en quantité et en durée (chap. II, 2<sup>e</sup> section de la *Critique de la raison pure*), mais la relation de droit, la sûreté du droit. Le passage de l'état de nature à l'état civil n'est donc pas le passage du non-droit au droit mais le passage du droit privé, provisoire car dépourvu d'une force publique, au droit public où les prétentions des individus sont garanties par la forme juridique de leur coexistence. L'état de nature est un état de violence parce que c'est une violence faite au concept de droit. L'état de nature n'est pas impolitique, il est apolitique.

Ainsi, le caractère censément naturel ou artificiel du politique ne change rien à ses rapports avec la violence. La violence est antithétique du politique parce que l'autorité est dans tous les cas ordonnée à la justice et au droit. L'hypothèse de l'état de nature assigne un lieu à la violence mais ne change en rien sa qualification vis-à-vis du politique. Le propre d'une société politique est de retirer aux individus et aux groupements partiels le droit d'user de la force. La violence est l'acte qui vient contrarier la nature politique de l'homme, quel que soit le caractère premier ou second de cette nature. Et, en cela, l'individu ou le groupe qui l'exerce met la société en péril parce qu'ils sapent le sentiment de co-appartenance sans laquelle la communauté humaine ne peut subsister.

Qu'on la place hors de la cité ou avant l'association, la violence est toujours l'envers du politique. Qu'il s'agisse du critère de la légitimité ou du critère de la naturalité du pouvoir, elle est toujours considérée comme forclore par l'énonciation de l'ordre politique. Ou bien le principe de totalisation et de finalisation du droit naturel classique renvoie la violence à la pure phénoménalité impensée. Ou bien le principe d'individualisation et de médiation du droit naturel

moderne la pose comme inhérente à l'état de nature, c'est-à-dire à l'état prépolitique, état de méconnaissance de la co-appartenance humaine.

### La reconnaissance de la violence comme fondation de l'interaction

La pensée du droit naturel est évidemment impuissante à éclairer la nature de la violence. Elle ne nous dit rien sur la violence elle-même ni sur sa possible rémanence dans l'état politique. La violence n'est jamais fondatrice et la violence résiduelle est impensable à partir d'une définition du politique comme mise en œuvre du droit naturel, c'est-à-dire du droit conforme à une nature. Il faut donc quitter la philosophie politique et se tourner vers d'autres disciplines pour approcher la réalité de la violence et envisager l'éventualité de son apport à la définition d'un ordre humain.

On sait que l'étymologie du mot violence renvoie au latin *vis latus*, « porter la force ». Le radical indo-européen qui se perpétue par le terme de violence ne connote pas l'idée de destruction, de haine, d'agressivité et de mort mais l'idée de vie. Elle est, comme le montre la psychanalyse, originaire, constitutive de l'humanité même de l'homme. Elle n'est pas d'abord réactionnelle mais primaire, fondatrice de l'être au monde, et joue un rôle constructeur en fixant la réalité, en plaçant la destructivité à l'extérieur du sujet. La destinée normale de la violence ainsi comprise est de s'intégrer progressivement dans le courant libidinal pour donner naissance au potentiel de créativité et d'amour de chaque sujet.

Il y a bien, pour Freud, une violence fondamentale mais l'entrée dans la culture ne doit rien à l'équation du contrat hobbesien dans lequel c'est l'usage de la raison qui a conduit à quitter l'état de nature. Au contraire, la naissance de la culture est un produit de l'inconscient et la morale vient du sentiment de culpabilité qui naît de ce que l'agression est introjectée et retournée sur le moi propre. La conscience morale est la conséquence du renoncement pulsionnel et non sa cause, le droit apparaissant comme la formation réactionnelle à l'acte fondateur, comme un engagement à ne pas répéter le meurtre du Père.

Renvoyant à l'exploration des ressorts instinctuels de la violence, la théorie analytique nous rappelle que la question fondamentale est celle, d'une part, du rapport à l'origine, d'autre part, de la vectorisation de la violence.

Rapport à l'origine, car la violence, dans son économie première, est une manière de traiter la question du tiers. Dans la conception libidinale de la violence dite fondatrice, le ressort en est le rapport entre « c'est lui ou nous » et « c'est moi ou eux » et, dans les deux cas, c'est de l'exclusion du tiers fondateur qu'il s'agit. Le tiers exclu, voilà un ressort de la violence : l'un ou l'autre, pas d'entre deux. La violence ainsi réside bien, sinon dans l'origine, du moins dans le rapport à l'origine comme source et relance du processus identitaire.

Vectorisation de la violence ensuite, car il s'agit de rencontrer un enjeu où il est question de décider de l'un et de l'autre, de trouver la partition décisive entre l'un et l'autre, entre le sujet et l'objet mais d'abord entre le sujet et son autre. La violence peut conduire à la fusion et à la destruction du sujet ou au contraire à sa différenciation et à sa construction. Cette identification de l'unicité du sujet ne se conçoit que dans l'ordination d'une violence dont la naissance humaine peut être la figure première, c'est-à-dire arrachement à la symbiose et acquiescement à la séparation. On trouve sans doute ici, dans cette tension vers la partition entre l'un et l'autre et dans cette prééminence de la décision nécessaire à sa reconnaissance, un des ressorts de la conception schmittienne du politique comme relation et non comme instance, et comme relation mettant forcément en jeu la distinction vitale entre ami et ennemi.

Au contraire de la philosophie politique traditionnelle, la psychanalyse nous enseigne qu'il y a bien une violence fondatrice. Fondatrice du sujet dans son passage par la castration langagière et sociale, fondatrice car elle est arrachement à l'indifférenciation et acquiescement à l'entre-deux et à la reconnaissance du tiers. La pensée analytique permet ainsi d'approcher les rapports entre socialité et violence en rendant sensible à la nature même de la violence qui se tient dans son ambivalence d'abord et dans son rapport ensuite à la différenciation et à la place du tiers. La violence destructrice se caractérisant par la négation de l'entre-deux qui est la place du tiers. La violence fondatrice se définissant par la vectorisation du rapport à l'autre telle que le sujet soit situé dans une sorte d'accord entre ses motions intrapsychiques et ses relations interhumaines.

Les enseignements de l'anthropologie, de la même façon, nous rendent sensibles à l'inévitabilité de la violence dans la constitution de l'être-ensemble. Ils nous rappellent que les sociétés primitives posent un lien entre l'acceptation et la soumission à la violence, d'une part, et l'établissement de l'ordre social, d'autre part. Dans la

plupart des récits mythiques mettant en scène la constitution de la société, on trouve l'idée d'une nécessaire conjuration de la part maudite de l'humanité et de la violence généralisée du chaos. Le pouvoir lui-même est conjugué à la force et cette force est toujours marquée par l'ambivalence, instrument de commandement mais aussi domination de celui qui la détient. Ainsi, les théories de la royauté en Ouganda, celles des Nyoro étudiés par J. H. M. Beattie, celles de Alurs étudiées par A. W. Southall, ou encore celles des Mossi de Haute-Volta étudiées par E. P. Skinner reposent, comme le rapporte G. Balandier, sur la conception d'un pouvoir à la fois bénéfique et maléfique que la figure du chef doit être capable de maîtriser de manière telle qu'au bout du compte l'accord soit assuré ou restauré avec l'essence de la création. Mais, si le pouvoir est ainsi toujours associé à l'ambivalence de la force, la coercition qu'il impose n'est justifiée que dans la mesure où cette force est finalement soumise à l'ordre du monde établi par les dieux et à celui de la société instauré par les ancêtres. C'est par là que s'établit une solidarité du sacré et du politique telle que toute atteinte du pouvoir apparaît comme sacrilège. La force du pouvoir est la force même de cet ordre primordial qui lutte contre la destructivité inhérente aux rapports humains. L'ordre des choses et l'ordre social résultent de la séparation et de l'union à la fois entre deux séries d'éléments ou de groupes : la nature et les saisons d'un côté, les sexes et les générations de l'autre. Et cet *ordo rerum* comme cet *ordo hominum* sont toujours menacés par l'entropie, par les forces de destruction qu'ils portent en eux et par l'usure des mécanismes qui les maintiennent. Toute société est ainsi obsédée par sa vulnérabilité et provoque l'irruption du sacré dans les temps de remise à neuf et dans la visitation du chaos. Ces procédés de restauration peuvent prendre différentes formes, notamment par la mise en scène de rebellions rituelles et d'inversion mimée de l'ordre, mais ils ont toujours pour fin d'assurer le retour à l'ordre par la connaissance qu'ils permettent des effets dévastateurs de la désocialisation. Il y a donc ici à la fois une reconnaissance de la violence inhérente à tout ordre humain et une mise en place de mécanismes rituels destinés à diriger cette violence, à la rendre féconde, non en la niant ou en la refoulant mais au contraire en lui permettant de s'exprimer.

À partir de ces enseignements de la psychanalyse et de l'anthropologie, on peut reprendre la distinction précédente entre bornes et limites. La violence peut être conçue comme la limite du politique dans la conception naturaliste, antique et moderne, en tant qu'elle

apparaît comme la condition de sa pensée et de sa réalisation dans un rapport d'exclusion et de détermination mutuelles. La socialité puis le politique peuvent être compris comme bornes de la violence en ce qu'ils reposent sur une vectorisation de la violence individuelle aux fins de la constitution de la culture, conçue comme victoire de la vie et de la fécondité sur la mort et la destruction. Ici, la socialité avance à mesure que la violence recule ou plutôt qu'elle se tend dans une direction qui est celle d'un rapport fécond à l'altérité.

### **La nature du politique entre assomption et refus de la violence**

C'est à partir de là qu'il faut tenter de repenser les rapports entre violence et politique et envisager, par un retour sur la science politique, la possibilité de concevoir une violence proprement politique. Miroir fidèle du politique, miroir déformant ? La violence est miroir dans ses deux versions contemporaines : celle qui fait de la violence l'attribut nécessaire du pouvoir ; celle qui les dissocie, qui fait de la violence l'envers du politique.

On n'insistera pas sur la première option qui, dans la continuité de Max Weber, associe le politique à l'usage légitime de la violence physique. La proposition a pour elle la force de l'évidence : puisque le pouvoir est domination, il ne peut se réduire à l'action libre et concertée ; puisqu'il est une volonté s'exerçant sur d'autres volontés, il doit pouvoir réduire les résistances.

Plus intrigante est la seconde version défendue par les philosophes qui, dans la continuité de la pensée grecque, insistent sur la majesté du politique et sur les principes d'amitié et d'égalité qui le caractérisent. La violence peut, dans cette version, détruire le pouvoir, elle est impuissante à le créer. C'est quand le pouvoir commence à se perdre que le règne de la violence s'instaure, c'est quand l'ordre prévaut qu'il s'efface. En ce sens, la violence révèle bien la nature du pouvoir, mais en creux, de manière négative, comme un masque qui en dissimule la portée profonde. Entrés en politique, les hommes vont en effet de concert, concourent par leur association à l'affirmation du bien commun. Ils ne sont pas ces êtres violents, en proie à des tendances mal maîtrisées par la civilisation que décrit l'éthologie. Clastres s'opposait à Leroi-Gourhan qui voyait dans la guerre le simple prolongement, un doublet, un redéploiement de la chasse, une chasse à l'homme ; Arendt, de même, ne comprenait pas que l'on recoure à des expériences sur les rats pour apprendre que le sur-

peuplement donne lieu à des phénomènes d'agressivité. L'homme, en somme, n'est pas une bête. Et c'est bien ce que réalise la politique, comprise comme processus de désanimalisation : ce que l'homme rencontre, ce qui lui résiste, c'est d'abord la négation de l'homme, l'in-humain, comme le dit Éric Weil. La violence est ce qui menace la communauté, la cité libre, et ce qui empêche l'accomplissement de l'être humain.

Où que l'on regarde, les lectures modernes de la violence n'échappent pas à la référence éthologique, soit qu'elles se rangent à ses enseignements, soit au contraire qu'elles s'en démarquent. L'homme libère-t-il en toutes circonstances et en tous lieux son agressivité ? Il est à l'image de la bête. Se caractérise-t-il au contraire par l'amabilité de sa nature et par son aptitude à discipliner ses instincts ? Est-il *philia* plutôt qu'*eris* ? Il est d'une nature irréductible à la bête.

Au-delà de leurs différences, on peut certes être tenté de souligner ce qui, profondément, rapproche les deux versants de la science politique contemporaine. Insistant sur le phénomène de monopolisation de la violence, Max Weber fait de celle-ci l'exception du politique, il donne au pouvoir ce qu'il ôte aux autres membres de la société. Personne n'est autorisé à recourir à la violence et, dans une société fondée sur l'ordre et la régulation des mœurs, le politique n'a nul besoin de recourir à la violence. Le politique en somme ne monopolise la violence que pour mieux l'exclure. En quoi alors Weber se distingue-t-il d'Arendt ? En ce qu'il rassemble quand celle-ci s'attache à distinguer ; en ce que, pour lui, la démocratie repose, dans son essence, sur les mêmes principes que les régimes autoritaires ; en ce que, mise en réserve, la violence reste toujours disponible pour celui qui s'en réserve l'usage, libre s'il n'est pas contraint par le droit, réglementé s'il est rationnel-légal. Dans le cadre de la démocratie libérale, les lectures weberienne et arendtienne se rejoignent bien en pratique : le politique signifie dans les deux interprétations exclusion de la violence qui est contrainte par le droit, même s'il reste en quelque manière, comme le dit Ricoeur, une « autocratie résiduelle ». Dans le cadre des États non démocratiques, les lectures, au contraire, se dissocient : autoritaires, ils n'en sont pas moins politiques, selon Weber ; autoritaires, ils rompent avec ce qui qualifie le politique, selon Arendt.

Il ne suffit pas ainsi de mettre en regard la violence et le politique, il faut aussi apprécier la place que ces deux lectures contradic-

toires laissent à la domination pour comprendre la nature de leur relation.

Référée à la domination, la première option dessine, sous trois formes différentes, une figure triangulaire – associant la violence, la domination et le pouvoir – dont les compositions sont multiples. La violence peut être d'abord instauratrice de l'ordre, c'est la proposition de Freud qui, à l'instar de Hobbes, fait de la mutuelle renonciation à la violence et de l'instauration de l'égalité dans le groupe la condition de la vie sociale. Elle peut être aussi réparatrice de l'ordre, c'est l'option révolutionnaire qui, de manière paradoxale, fait de la violence la condition d'une société sans violence. Elle est enfin garantie de l'ordre dans les propositions qui font de la violence la ressource du pouvoir.

Débarassée de toute référence à la domination, la seconde option peut, à l'inverse, développer une lecture parfaitement égalitaire du politique. Ainsi pense Arendt qui, se réclamant à la fois de Périclès et Solon, et de la conception madisonienne du gouvernement d'opinion, voit dans la domination une interprétation fautive et inquiétante du pouvoir : par leur exception même, les conseils ouvriers mais aussi les insurrections de Budapest et de Prague renouent, selon elle, avec l'esprit du politique. L'idée a pour inconvénient de développer un point de vue normatif peu réaliste, mal adapté aux dérèglements contemporains, mais elle pose de manière centrale la question de l'exception, de ces moments où le politique doit affronter la dissidence et ordonner, au besoin par la force, les comportements et les opinions. Et, sur ce point au moins, nos deux lectures de la violence se rapprochent, reconstituent ensemble comme une antinomie de l'exceptionnel. Le politique moderne défini par la violence se caractérise justement par le caractère exceptionnel du recours à la violence ; le politique coupé de la violence ne peut s'appuyer que sur des exemples exceptionnels.

Faut-il arbitrer ? Raymond Aron pose justement la question : l'action dans l'histoire peut-elle ne pas se dégrader en violence dès lors qu'elle se détermine par rapport à la seule alternative des oppresseurs et des opprimés, des dominants et des dominés, sans même savoir si toute société ne comporte pas, à un degré ou à un autre, une pareille dichotomie ? Si le pouvoir effectif de l'homme ne s'exerce pas seulement sur le degré et le mode de domination ou d'oppression ? Certes, et l'affirmation du politique peut bien être comprise comme une civilisation progressive des mœurs, comme un pari sur le règlement pacifique des conflits par l'argumentation, la discussion, la

délibération. Mais la violence, ou la menace de la violence, reste (toujours ?) une ouverture possible, une option en dernière instance. Même si elle a un caractère rituel, elle se présente comme une option brandie mais que chacun sait formelle.

L'ordre règle, l'ordre comprime, l'ordre exclut. Sofsky a écrit de belles pages sur cette question. Parce qu'il ne tolère pas le marginal et le déviant, parce qu'il se méfie de l'étranger, il arase les différences, vise avant tout la conformité et l'homogénéité, modèle les hommes et les endoctrine. Ne pouvant se passer d'uniformité, il sanctionne donc ce qui contrevient et voit dans ce qui contrevient une transgression. L'ordre classe, trie, assigne des identités et ne tolère rien en dehors de lui-même. Il hiérarchise : ceux qui cultivent, ceux qui portent les armes, ceux qui prient. Au centre du pouvoir, il met les gens d'armes : les armes comptent plus que la propriété ; elles font respecter la propriété, mais au besoin elles sont aussi autorisées à la violer. La violence s'exprime-t-elle quand même ? L'ordre veut la comprendre, au besoin pour l'excuser. Et quand aucune explication ne lui est opposée, il est démuni. L'ordre éduque, civilise. Il fait des citoyens qui existent dans et par la cité. C'est l'évidence, la question de la violence et de l'ordre se pose en termes différents : selon que le citoyen est intégré dans la cité – alors le politique signifie bien exclusion de la violence ; ou selon qu'il représente un danger pour la cité – alors le politique signifie monopolisation de la violence légitime.

Bien, mais qu'en est-il de la majorité ? Que vaut son consentement ? Et quel sens donner à l'éducation qui assure l'intégration de l'individu dans la cité et, comme le dit Durkheim, prévient les risques d'anomie ? Parce que cette intégration ne peut se faire sans imposition des normes, il est évidemment tentant d'y voir une forme de violence, symbolique et sournoise dont le sociologue, armé de son savoir, peut seul dévoiler les traits. Il est tentant de considérer qu'elle est particulièrement grave dans la mesure où elle n'est pas perçue comme violence par la victime et parfois même par l'auteur de la violence. Mais, outre qu'il est toujours problématique de qualifier de l'extérieur une situation ou une relation de violence sans considérer aucunement la perception qu'en ont les protagonistes ou le sens qu'ils lui adjugent, l'interprétation de la sociologie critique a ceci de pervers qu'elle assimile pédagogie et propagande et, au bout du compte, brouille l'échelle normative des modes d'organisation sociale et politique : il va de soi, dans cette perspective, qu'un régime ouvertement répressif, qui ne dissimule pas sa violence, peut être

plus clairement combattu qu'une domination douce, qui endort les consciences et désarme les corps.

Comment l'éducation peut-elle se présenter comme l'envers de la violence ? Parce qu'elle suppose le consentement, dit Durkheim : elle retient en nous ce qu'il y a de meilleur, ce qu'il y a de proprement humain, elle fait de nous des hommes accomplis, pleinement intégrés dans la société. Parce que l'éducation n'impose pas un savoir, dit Ricœur, elle transmet plutôt le sentiment de la relativité du sens et enseigne au citoyen qu'il peut ne pas s'abandonner à la violence. Le paradoxe de la violence, c'est que son accès à la parole la soumet à la raison. Personne ne peut plaider pour la violence sans se contredire : en plaidant, on entre dans l'espace de la discussion et l'on donne congé aux armes.

Il ne suffit pourtant pas de dire que le langage et la violence ne s'accordent pas pour résoudre la question. Parce que cette opposition n'est pas exactement celle du langage et de la violence, mais plutôt, comme le dit Éric Weil, celle du discours et de la violence, du discours cohérent et de la violence. Or ce discours cohérent nul ne le prononce et nul ne le détient : si quelqu'un prétendait le détenir, il serait à nouveau le violent. La parole émise ne peut se libérer de la tentation de la violence si elle se présente comme finie et close.

Il y a, on le voit, dans cette option, un pari sur l'État de droit, peut-être bien sur l'État républicain qui, seul, peut protéger l'individu de la tentation de la violence. Par l'exemple d'abord qu'il donne en s'autocontraignant et en limitant ses propres certitudes – les Pères de la République savaient bien cela. Par la transmission ensuite du savoir et des valeurs fondées sur le principe de la reconnaissance de l'autre – l'école, c'est l'un des enseignements les plus sûrs des travaux sur la socialisation politique, protège de la tentation du racisme et de la xénophobie. Par la formation de citoyens enfin, saisis sur le seul principe de l'égalité – l'égalité, on le sait bien depuis Tocqueville, libère les sentiments de frustration, mais forme aussi les esprits à la discussion et au compromis.

Rapidement soulevées, ces questions éclairent la complexité de la relation entre deux termes à la fois complémentaires et mal accordés. Il y a là une intrigue qui tient à la fois à la place de la violence dans la modernité, à la part qu'elle laisse au point de vue normatif, et à son rapport au temps.

C'est à Norbert Elias que l'on doit d'avoir éclairé le premier point. À partir du 16<sup>e</sup> siècle, s'est affirmé un changement des normes sociales définissant les comportements et les sensibilités dans certains cercles de la haute société : les normes sont devenues plus strictes,

plus différenciées et omniprésentes, mais aussi plus égales et plus modérées puisqu'elles bannissaient les excès de l'autopunition comme de l'autocomplaisance. Lié au processus de formation de l'État, en particulier à l'assujettissement des classes guerrières à un contrôle plus strict par la « curialisation » des nobles, ce changement a marqué le recul de la violence, désormais ressentie comme telle. Qu'elle soit légitime ou illégitime, la violence prend alors un caractère instrumental : elle n'est plus une fin en soi, son usage ne procure plus *per se* de satisfaction. Et le commerce n'adoucit pas seulement les mœurs, il est le produit de cette pacification.

Parce qu'elle est associée au mal, la violence ne peut par ailleurs, c'est le deuxième élément de l'intrigue, totalement échapper au point de vue normatif. La violence est de l'ordre de la nature ; c'est le règne de la guerre et, pour cette raison, le monopole qui est consenti à l'État passe pour un progrès décisif de la civilisation. Freud ne disait pas autre chose quand il considérait que l'immoralité de l'État engagé dans la défense de la patrie ne pouvait se justifier qu'en situation exceptionnelle, pour la « défense de la patrie ». Si les institutions ne sont pas moralisatrices, comment le surmoi pourrait-il fonctionner et comment l'individu pourrait-il être moral ?

En dernier ressort, le combat et l'hostilité visent en effet à une asymétrie absolue, à la destruction de l'autre. Ils reposent sur un refus de comprendre l'autérité, à la fois la sienne et celle de l'autre, dans la mesure où ils ne laissent pas la possibilité d'une attitude autre. Si l'on voit dans le politique un prolongement du social, rien ne s'oppose à son assimilation à la violence. Mais si l'on insiste sur sa radicale différence, la violence n'y a plus place car elle suppose en son sein un autre qu'il convient d'éliminer parce qu'il est radicalement autre : il a fallu longtemps, on le sait, pour que l'on voie dans l'humanité autre chose que la tribu, le village ou la langue commune.

Troisième élément de l'intrigue : le rapport au temps. La violence a un caractère soudain, qui par définition ne sollicite pas le consentement. Le politique s'exprime dans la continuité et ne peut se passer de légitimité. Aucun gouvernement, rappelle Arendt, ne peut se fonder exclusivement sur le recours à la violence : même les régimes totalitaires appellent l'adhésion consentie et doivent monnayer sans violence le soutien des masses. La légitimité ne peut s'appuyer sur la violence, elle ne peut sans limite être accordée au présent au nom des promesses qui justifient la violence. Il faut, en somme et à terme, toujours payer le prix de la violence. Où l'on voit que c'est l'exceptionnel, les moments exceptionnels qui seuls peu-

vent rappeler l'unique – l'exceptionnel – de la fondation. Où l'on voit que l'on cherche toujours à restaurer les fondations sous le signe de la violence : Robespierre, Lénine, Hitler hier ; le terrorisme islamiste, les violences tribales aujourd'hui.

La violence s'exprime dans le temps court, elle est irruption et, par ces traits, elle se distingue bien de la politique qui s'exprime dans la continuité et dans la durée. Mais, dans cet ordre des temps, il est cependant un point sur lequel politique et violence peuvent se rapprocher : n'expriment-ils pas ensemble le même refus du provisoire et du périssable ? C'est évident si l'on considère le sens que les Grecs donnaient à l'activité politique dans laquelle ils trouvaient la meilleure assurance d'immortalité. Mais c'est clair aussi si l'on comprend la violence dans un rapport inversé à la mort. Comme la politique, la violence est une lutte contre la mort ; qui tue l'autre échappe à la mort. Éric Weil et Wolfgang Sofsky le disent ensemble, l'être qui se sait mortel agit contre la violence ; l'être violent veut surmonter dans la mort sa propre mort. Y aurait-il ainsi un lien secret qui rattache la violence au politique ? Ou faut-il plutôt trouver dans ce couple étrange deux lectures opposées d'un même pari ? Le politique dit aux hommes qu'ils peuvent fonder ensemble quelque chose qui les dépasse et leur survit dans la mesure où rien de matériel et de périssable ne s'interpose entre eux ; la violence laisse à chacun l'illusion qu'il trouve dans la survie, dans la vie qui le laisse seul, une assurance, provisoire mais toujours renouvelable, de l'immortalité. Mais alors que le premier parle du tout, de la survie de l'individu par le tout, la seconde fait de l'individu – ou du social, c'est selon – le tout. La violence fait retour vers l'animalité de l'homme quand le politique tente de l'en arracher. Là tient sans doute le lien étrange qui les unit, lâche ou serré selon que prévalent la concorde ou le conflit, l'égalité ou la domination, la pluralité ou l'unité. ♦

---

Jean-Marie Donegani et Marc Sadoun sont professeurs à l'Institut d'études politiques de Paris. Ensemble, ils ont déjà publié *La démocratie imparfaite. Essai sur le parti politique* (Paris, Gallimard-Folio, 1994) et *La V<sup>e</sup> République. Naissance et mort* (Paris, Calmann-Lévy, 1998, nouvelle édition Gallimard-Folio, 1999).

---

RÉSUMÉ

**Ce que le politique dit de la violence**

Toute la philosophie politique se présente comme une réflexion sur l'ordre juste. Elle est traversée par les rapports qui s'instituent et se déploient entre violence et politique. Que nous dit le politique de la violence ? À quelles conceptions de l'humanité de l'homme et du socle de la socialité ces rapports renvoient-ils ? Deux figures permettent de comprendre la question : le refoulement de la violence comme fondation de l'autorité ; la reconnaissance de la violence comme fondation de l'interaction. À partir de ces deux figures, on peut comprendre ce que signifient, aujourd'hui, les rapports entre l'assomption ou le refus de la violence, d'une part, la définition du politique, d'autre part.

***What politics says about violence***

*All of political philosophy takes the form of a reflection on justice and order. It is permeated by the relationships established between violence and politics. What does politics tell us about violence ? What conceptions of man's humanity and of the foundations of sociality do these relationships conjure up ? Two figures – the repression of violence as the basis of authority, and the recognition of violence as the basis for interaction – provide the key to an understanding of this question and of the significance, in today's context, of the relationships between the acceptance and the rejection of violence, on the one hand, and the definition of politics, on the other.*